

# 《墨子·兼爱》上、中、下篇是关于兼爱吗？

——“爱”范围的不断扩大（连载）

戴卡琳

（比利时鲁汶大学汉学系）

摘要：学界一般认为，“兼爱”是墨学最早且最重要的主张。本文将论述，“兼爱”很可能是由墨子弟子，或是后世墨者所提出。《兼爱》上、中、下只是“兼爱”概念的出发点。这个看法的依据是：《兼爱》上的作者把墨子“爱人”的劝告解释为“相爱”或“兼相爱”。《兼爱》中则将其发展为“兼相爱、交相利”。直到《兼爱》下，“兼爱”这个概念才首次出现。“兼爱”这一概念的成熟，则完成于《天志》三篇之中。我们能发现，“爱”在十论诸篇里，历经了一个概念演进的过程：从“自爱”发展为“相爱”，再进一步演变为“兼相爱”，最后到无条件的“兼爱”。在这一演进中，被改变的并不是“爱”本身的内容或性质，而是所爱的范围。

关键词：兼爱；相爱；墨子；爱的范围；天志

中图分类号：B224 文献标识码：A 文章编号：1671—1440(2011)04—0029—06

（上接第四期）

## 四、第十五篇之“兼相爱，交相利”

第十五篇的长度是第十四篇的一倍：其中大约三分之一是对第十四篇话题的总结，包括诊断与治疗的讨论；剩下的三分之二则针对两种相近的批评言论有系统地表达了墨家对此的反驳意见。只有到了第十五篇的这个部分，在墨家门徒回应质疑“兼”的可行性的各类反对意见时，“兼”才成为一个独立的概念，而“兼爱”的说法仍未出现。

第十五篇的总结不仅大致包含第十四篇的观点，同时也存在一些差异。两个主要的差别在于“利”的增加以及道义对象的扩大。首先，第十四篇中所谓“爱”（caring）既有感情层面（care for）又有随之而来的实际行动（take care of），而这种实际行动主要意味着一种不扰乱或伤害他人的积极态度。在第十五篇中“爱”转移到了情感、态度的领域，“利”代表实际行动的方面。在

第十四篇中“利”仅有“亏人而自利”的意思，而第十五篇通篇都在不断地提倡“兼相爱，交相利”之法。第二个主要差异是爱和利的对象越来越广，并超越等级关系而建立起一种新的关系。“天下之人皆不相爱，强必执弱，[众必劫寡]，富必侮贫，贵必敖贱，诈必欺愚。”（15：25/6-7）<sup>（24）</sup>“兼相爱”重要的一部分仍然是“相爱”，然而越来越多地把弱者、穷人、平民以及愚民包括在内了。他们代表那些与贵族没有关系的人们。所以第十五篇中的“兼相爱”强调“相”和“兼”两个方面。

在这段总结之后，第十五篇的两种反对意见集中在“兼”的问题上。这个词第一次被当作单独的观念来讨论，而不是仅仅作为一个副词。第一处反对意见是：“然，乃若兼则善矣。虽然，天下之难物于故”<sup>（25）</sup>也。”（15：25/21）第二个反对意见同样承认“兼”是很好的理念，也同样怀疑其为“不可行之物也”（15：26/14）。他们对墨家

收稿日期：2011—05—21

作者简介：戴卡琳（1961—），比利时鲁汶大学汉学系教授，汉学博士，《当代中国思想》学报的主编，研究方向：先秦思想史和中国近代思想史。

观点的评论相当温和:没有人会反对“爱”与“相互”的关联,甚至利的价值。批评者们针对的是“兼”实践起来的困难。

按照第一次墨家的回应,这些批评的“士君子”,“特不识其利、辩其故也。”(15: 25 / 22)而通过解释、讨论和教导等手段能够帮助他们理解。批评者们的误解主要包括两个方面:目光短浅(“特不识其利”)、缺乏自己的了解(不“辩其故”),这些一直是墨家反击的火力集中点。

关于目光短浅,墨家门徒在陈述中表示,相互关系不仅仅存在于类似父子、长幼、君臣等显而易见的传统等级关系中。“夫爱人者,人必从而爱之;利人者,人必从而利之。恶人者,人必从而恶之;害人者,人必从而害之。此何难之有?特上弗以为正,士不以为行故也。”(15: 25 / 24 - 25; 26 / 11 - 12)作者由此推论,如果看不到更广泛的一种相关性,人们就不可能对那些与他们一向没有关系的人做出善举。所以,这些士君子才难以把陌生人当作他们“爱”的对象。但是如果他们认识到从善待他人中获得的益处,他们一定会把兼纳入他们的方针政策与行为中。

其次,因为不理解自己行为的动机,这些士人嫌“兼”的要求太困难而不可行,然而他们却愿意并能够做更困难的事:“今若夫攻城野战,杀身为名,此天下百姓之所皆难也。苟君说之,则士众能为之。况于兼相爱、交相利,则与此异。”(15: 25 / 22 - 24)如果能做到那样,他们应该更加愿意“兼相爱、交相利”,因为这一使命更加容易(至少不威胁生命)且有益处(因为个人行为不可避免地互相关联)。作者引用了三个例子来说明“兼”对于人民来说有多么容易实现,只要他们明白了它的巨大益处。这些例子描述了那些大夫们“少食恶衣”或“杀身为名”,只是因为他们的国君喜欢他们这样做。这类关于征战与欺凌的例子也出现在第十六篇的第五处回答中,并不一定是反映了墨家门徒对战争的渐渐接受,而是说明了贵族行为准则中的矛盾:在辩论中,士君子们嫌“兼”的思想难于实施,而在现实中,

他们又非常愿意做那些更困难的、威胁生命的、有害的事情。第十五篇中墨家的第二处回应主要是关于文王和武王的功绩,以及他们“行兼”(15: 26 / 21 - 26)的能力。

#### 五、第十六篇之“劝兼”

第十六篇《兼爱上》的长度又是前一篇的两倍。在只占五分之一篇幅的总论中仍然包括诊断和治疗的内容,而剩下的五分之四都是反复的辩难。第十五篇中总论部分的两处差异,即对利的肯定和“爱”范围的扩大,在此得到了进一步深化:对陌生人的关心增多了,而且“兼”在第十六篇一开头就被标举为独立的价值。第十四篇的最后一句话表明,《兼爱上》是对墨子“劝爱人”的阐述。在第十六篇中,“爱”具有了理所当然的道德价值,而“交”或者“相”反倒不那么重要,而且重点在于它的范围,也就是“兼”。所以,我以“劝兼”这个并未在文本中出现的说法来作为临时的篇名。对这场争论完全陌生的人只看这一篇的话,很可能不知道墨家劝我们在哪方面做到“兼”。当然不是在憎恨和危害的方面!这场讨论建立在之前两篇对“爱”的讨论和假设的基础上。

在之前两篇中,由国家的攻战与大夫家庭之间的矛盾引起的混乱(第十四篇,例4)已经是天下最坏的事了。这里的诊断比之前两篇的更糟糕,又出现了强劫弱、众暴寡、诈谋愚、贵敖贱等情况。其后才提到了不忠的大臣、不慈的父亲和不孝的儿子(第十四篇例1和例2)。最后又加进了普通百姓之间以各种方式互相伤害的事例。所有这些不幸都是由于“兼”的对立面,也就是“别”被认为是错的:“别非也”。治疗的办法就是“兼”,也就是这一篇的中心议题。所以在下面的讨论中,不再直接提“爱”与“利”。

是故子墨子曰:“兼以易别。然即兼之可以易别之故何也?”曰:“藉为人之国若为其国,夫谁独举其国以攻人之国者哉?为彼者犹<sup>(26)</sup>为己也。”(16: 27 / 14 - 16)

按照“兼”的理想,如果人人都像为自己一样为他人,这等于是造福全天下(即必曰天下之利

也[16: 27 / 18])。更具体说来,就是让“老而无妻子者,有所侍养以终其寿;幼弱孤童之无父母者,有所放依以长其身”(16: 27 / 24 - 25,也参见15: 26 / 22)。由此可见,从第十四到第十六篇有一个逐渐的演化过程,墨家门徒所期待对他人的关心,不只是在传统关系的家庭内部,也不只是在互利的联系下,而是包括所有需要帮助的人。

这一篇的主要部分(几乎占了4/5)包括五回辩论。反对意见以及它们出现的顺序表明他们并非连续的推论,而是在留存片断的基础上由后人辑在一处的。<sup>(27)</sup>四种反对意见(1、2、3、5)都和第十五篇十分相似。他们同意墨家的主张中“善”、“仁”,以及“义”(这个概念在三篇中第一次出现)等都是好的,但怀疑它们的可行性。对此墨家在最早的两次回答中给出了新的答案:包括分别推测那些在言、行上代表“别”或“兼”的士和君的想法。作者认为,所有人都更愿意和“兼士”或“兼君”打交道,即便他在理论上否认“兼”的价值。

我以为当其于此也,天下无愚夫愚妇,虽非兼之人,必寄托之于兼之有是也。此言而非兼,择即取兼,即此言行费<sup>(28)</sup>也。不识天下之士,所以皆闻兼而非之者,其故何也?(16: 28 / 8 - 10,也参见16: 28 / 21 - 23)

前两次的响应就是这样结束的,分别涉及士人(回应1)和君主(回应2)。焦点则是“兼”。两个回应中都没有提到“爱”而只提到一些表示爱的行为,例如使饥者有食,寒者有衣,病人得到照顾,死者得到安葬。(16: 27 / 31 - 28 / 1, 28 / 3 - 4, 28 / 15 - 16, 28 / 18)此外,这场讨论还很好地证明了墨家思想在理论上的发展:第十五篇的回应中还只是暗示对方的自我矛盾,在这一篇中这一话题就成为论辩的主要内容。由于指出言行之间的矛盾,作者认为对方的意见已经被驳倒,并进入下一个质疑。

第十五篇“兼相爱,交相利”的口号出现在第三回辩论的回应中。这次以及第五次的回应,虽然论证的内容更加丰富,但仍同前一篇的两处回

应十分相似。<sup>(29)</sup>第三处回应以古代的圣王为例并通过征引经典《泰誓》、<sup>(30)</sup>《禹誓》、<sup>(31)</sup>《汤说》、<sup>(32)</sup>《周诗》、<sup>(33)</sup>来证明墨家对“兼”的阐释。三篇中唯一的一处“兼爱”正是在这里出现的。第五处回应包含了三段陈述,其中,民众被证明有能力完成比墨家主张难得多的功绩,只要能令国君高兴。同第十五篇一样,那些不自知的人勇于献身的同时,又以“兼”是过于困难的事为借口而加以拒绝。

在第十六篇中最有趣的一处质疑在第四处,理由是它通过揭示爱的对象不断扩大的复杂性,将讨论带入了更深的层次:他们认为不象关心家人一样关心陌生人并不算是自私自利,因为过于扩大爱的范围跟孝子对父母的责任可能发生矛盾:“意不忠亲之利而还为孝乎?”<sup>(34)</sup>(16: 29 / 17)

这种批评是儒家的看法,即大的爱的范围可能会危害到小的。第十四篇从家庭和国家内部的关系出发,然后在更广的范围内让人们互相关爱,主要是不要做坏事;但是第十六篇明白地要求主动关心那些鳏寡孤独、饥寒病老的人们。可是墨家的对手认为:面对如此矛盾的责任的时候,一个人还怎么能当照顾自己父母的孝子?为了荣誉舍弃自身,不光意味着对个人利益的疏于考虑,也可能是指对父母以及祖先的尊敬和关心的行为。考虑到能在战场上赢得光荣,大夫和诸侯之间的战争也可能是一种孝的行为。<sup>(35)</sup>所以,从一个角度看是“害他”(即陌生人),从另一个角度看可能就是“利他”(即父母和祖先)。与别的家族开战在墨家门徒看来无疑只是有害的行为,而对批评者来说,为了自己家族的荣誉而向别的家族开战的武士,并非第十四篇例1中的不孝子,恰恰相反是孝子。

墨家门徒对这一质疑的回应是,造福全天下的行为在小范围内也一定会得到回报,而不仅仅是对自己而言(就像第十五篇的例证那样)。既然孝子也显然希望他人善待他的父母,那他就一定要对别人的父母好,不能伤害他们。所以,最孝敬父母的行为就是也关爱别人的父母。这是多么合

情合理的论断:

若我先从事乎爱利人之亲,然后人报我以爱利吾亲乎?意我先从事乎恶贼人之亲,然后人报我以爱利吾亲乎?即必吾先从事乎爱利人之亲,然后人报我以爱利吾亲也。(16:29/19-21)

按照作者的观点,这段推论不仅合乎常理,而且在古代文献中也能够得到印证。《大雅》中的一首诗就明确地表达了对“报”的赞成:

“无言而不讎,无德而不报。

投我以桃,报之以李。”<sup>(36)</sup>

即此言爱人者必见爱也而恶人者必见恶也。关于“爱”的对象的范围,我们可以看到在第十四篇中占主要地位的相互关系(“相”),在第十五篇的中间开始渐渐被全体(“兼”)所取代,至第十六篇中“兼”的重要性最为清楚明白。尽管如此,互相之间的关系也仍然存在:那些目光长远的人会认识到,对他人好会给自己或所爱的人带来好报。但是这种认识并不能真正缓解“相”与“兼”之间的对立。在其后的《天志》三篇中会发现一个新的道德基础。

## 六、兼爱

是什么力量主导了《墨子》中《兼爱》三篇以及其它《十论》诸篇中的“兼”义的演变过程?人们可能认为伴随着各种各样的评论,墨家思想通过不断地适应反对意见也在逐渐妥协。如前所述,丁为祥就是将这三篇作为一个不断折衷和原始激进信条的减弱的过程。吉永真二郎则描述了这样一个变化:从第十四篇的道德性视野到第十六篇越来越多地考虑政治和现实。<sup>(37)</sup>白妙之也认为墨家门徒在朝廷中地位不断稳固,由此逐渐接受战争。<sup>(38)</sup>如果我们将目光集中在三篇中引述的那些反对意见上,我们能够察知一隐一显两种趋势。

第十六篇中涉及到“孝”的问题的第四处反驳代表了隐的趋势。既然一个孝子必须报答父母的恩情,他就不能像对待不相干的他人那样对待他们。即使在理论上相互关系的想法支配了大多数人的关系网,也不能解除“孝”的优先性。我在

前文已讨论过的“兼”的不断扩展的对象范围,肯定不是对这一反驳的妥协。<sup>(39)</sup>并不能说明针对质疑的这些回应是对儒家观点的妥协,尽管在这三篇中作者确实相当尊重传统的价值观与等级身份:不仅在第十四篇的前半部分中而且在第十六篇的结尾,“兼”都被认为是君子的美德:“为人君必惠,为人臣必忠,为人父必慈,为人子必孝,为人兄必友,为人弟必悌”(16:30/7-9)。清朝学者孙诒让早就考定墨子是鲁国人,儒家对他的影响很大。或许墨家自传统中分离始自这三篇早期文献,它们的顺序也正好反映出这一点。它的想法还没有到调和折衷那一步,而是越来越多地强调平等与社会关怀。

第十五、十六篇中所记载的其它反对意见代表了明显且更温和的那一趋势,它虽然赞成“兼”的价值,可是怀疑它的可行性。其它文献中也有类似的对墨家思想的这种批评。<sup>(40)</sup>同样,这里的回答也一点都不妥协:首先,作者指出贵族们有能力完成更困难的功业;其次,他们征引经典中先王的事迹,这些都是行“兼”的实例,并对墨子有鼓舞作用。正是在这样的语境下,“兼爱”这一说法才第一次出现,即在第十六篇中对第三处反对的回应:

《泰誓》曰:“文王若日若月乍照光于四方于西土。”即此言文王之兼爱天下之博大也,譬之日月兼照天下之无有私也,即此文王兼也。虽子墨子之所谓兼者,于文王取法焉。(16:29/1-3)<sup>(41)</sup>

“兼爱”的榜样就是那些兼爱天下没有偏私的理想统治者。他被比作天体,例如日、月。这个榜样的出现标志着“兼”的对象的范围进一步扩大,这并非同反对意见相调和的结果,恰恰相反,是顺从了墨家思想内在的激进要求。这一段以及其它篇组中出现的“兼爱”理念,其中包含的相互关系已经被扩展并改编,甚或被摒除:圣人能像天一样广泛地、公正地甚至无差别地关爱他人,不求任何回报。这些君临“天下”的理想统治者的出现以及对他们神圣行为的描写,说明“兼”的概念进一步深化。



为了在《十论》诸篇中进一步探讨这一演化过程,<sup>(42)</sup>我们不得不涉及到稍晚的《天志》三篇(第二十六、二十七、二十八)。<sup>(43)</sup>《天志》三篇在“爱”和“利”的范围方面与《兼爱》三篇有共通之处,它也用到了“兼相爱交相利”(第十五篇中的口号)、“兼天下而爱之”、“兼”和“别”的概念、以及“兼爱”(它在第二十八篇中出现了四次)等表述。这三篇中的关于“爱”和“利”的段落从两方面进一步证明了“兼”的范围的不断扩大,这两方面都和“相”的理念有关:首先,它们在天和天下人之间设置了相互的关系,作为将个人关爱对象扩大到陌生人的一条新途径。其次,它们把自己的道德立场进一步强化到这一程度:相互之间的关系是对天应负的责任,而不是对他人的某种期待。这两条互补的趋势就出现在《天志》三篇中。

在这三篇中,“兼爱”的义务第一次被说成“天之意”和符合“义”的行为。“今天下之士君子之欲为义者,则不可不顺天之意矣。曰:顺天之意何若?曰:兼爱天下之人。”(28:48/4)<sup>(44)</sup>我们知道,天兼爱众生,因为它任何时间任何地点都在接受天下人的供奉,包括边野之民。人对天的供奉衍生出相互之间的一种关系,并使天对人有积极的回应:

苟兼而食焉,必兼而爱之。譬之若楚、越之君,今是楚王食于楚之四境之内,故爱楚之人;越王食于越之四境之内,故爱越之人。今天兼天下而食焉,我以此知其兼爱天下之人也。(28:48/7-9)

表示天对人的关爱的另一处事实在于它惩罚任何伤害他人的人,而回报那些善待他人的人。最好的证据就是:“故昔也三代之圣王尧、舜、禹、汤、文、武之兼爱天下也,从而利之。”(28:48/10-21)因为他们关心并造福天所关心的,他们得到天的回报成为了“圣王”,而桀、纣、幽、厉等逆天而行祸乱天下的暴君也遭到了天的惩罚。

由此天变成了“兼爱”的基础:不管是通过接受供奉还是通过对人类的行为加以回报,天

都和人类有一种关系。在《兼爱》三篇中作为回应批评者而提出的对广义的相互关系的希望,在这里被另一种希望所巩固或替代,即指望从天那里获得回报的希望。<sup>(45)</sup>受古代文献中对“天”同类记载的启发,<sup>(46)</sup>并扩展到全天下人的“应天”理念,这个天看起来是墨家道义原则的更可信可敬的基础。

同样的讨论也存在于第二十六<sup>(47)</sup>和第二十七篇,<sup>(48)</sup>而在后者之中直接提到了“报”的问题并详细阐述了对对象范围扩大的“兼”的第二个特点。天被描述成这样一个仁爱和幸福的源头,人应该尽力回报哪怕一点点:天布列日月星辰,调和四时,降下霜露雨水,生长谷物丝麻,给人类提供山川,集中金属木料,赐予飞禽走兽等等。因此,两者关系的动力并不仅仅是建立在赏罚的约定上,也是建立在对这一巨大恩惠应负责任的激励上:

今夫天兼天下而爱之,撒遂万物以利之,若豪之末,末非天之所为也,而民得而利之,则可谓后矣。然独无报夫天,而不知其为不仁不祥也。此吾所谓君子明细而不明大也。(27:45/17-19)

作者再度采取类推论证的方法,从普遍认同的社会美德中得出结论:如果一个儿子、兄长或者大臣不善待自己的长辈或恩人,我们毫不犹豫地会批评他们。那么,为什么不批评那些没能恰当地向天报恩的人?如果一个儿子没有报答全力抚养他的慈父,我们会十分震惊。那么,对自古至今一直存在的天做出不仁不祥的举动,情何以堪?(27:45/25-29)

与《墨子》相比,“兼爱”一说更多地出现于其它文献中,<sup>(49)</sup>相较以之命名的《兼爱》三篇而言,也更多见于其它的墨子篇章。<sup>(50)</sup>在对“兼爱”理念的比较中,我尽量避免受到后来的影响:不仅其它文献常常、甚至有点贬低地用“兼爱”指称墨家思想,而且本文讨论的这三篇也以之为篇名。通过比较可以得出这样一个演化过程:从“自爱”,到“相爱”,再到无条件的“兼爱”。辩论的中心不是“爱”本身而是它的对象范围,以及更具体

地说就是相互关系在本质上的变化和价值。既然传统的相互关系(见第十四篇)跟新焦点“兼”有矛盾,它就渐渐地被非亲属的相互关系(见第十五、十六篇)以及最终和天之间的相互关系所取代。最后这一步不仅促成了对他人的道义关怀,也使之极端化,因为天不仅对人做出反应,也希望人们能够以“兼爱”的方式回报它。因此在和人的关系中,天是最高神祇的代表,并且没有得到过回报,因为它自己既没有任何想要的东西,而且实际上也根本没法报答,只要考虑到它的恩泽有多大就可以了。人和天的关系会使人负有义务,那些能意识到这些义务的人就会不断地被回报,哪怕为一点点天恩的责任心所驱使,实际上对人而言是一项沉重的任务。这一早期墨家理念出现在《兼爱上》篇中,在全部三篇中逐渐演化发展并最终落脚在天。从这一角度来看,即使有各种各样的反对声音,早期的墨家思想仍应当被视为一股不断激进化的力量,而非一个不断妥协、调和的过程。

[注释]

[24]方括号中的文本是根据汉达文库(CHINESE ANCIENT TEXTS Database,简称CHANT)而增入。也可参见渡边卓《墨子诸篇的著作年代》(1962)对这一新的社会维度的研究,页8-9。

[25]从李生龙等编《墨子读本》(台北:三民书局,1996)之说,页95,注2。以及吴毓江等《墨子校注》(北京:中华书局,1993)第一册,卷二,页162,注14。

[26]原本作“由”。在接下来的相同句式作“犹”。

[27]第一个和第二个回答分别讨论了“士”和“君子”。第十六篇中的第三和第五次的回答又分别受到第十五篇中的第二和第一次回答的启发。只有第四处反对有新的意义。

[28]作“拂”解,违背之意。参见《墨子读本》页104,注8;《墨子校注》上册,页185,注43。

[29]第十六篇第三处回应就第十五篇第二处回应作了更深入的说明,征引了一些经典。第十六篇第五处回应很多地方都照搬了(顺序有所不同)第十五篇第一处回应中的三段陈述。

[30]今本《尚书·泰誓》中无此话。

[31]今本《尚书》无《禹誓》篇名,但是《大禹谟》中有相似的段落。

[32]今本《尚书》中无此话,但是最后一行同《汤诰》有相似之处。

[33]今本《诗经》中无此话,而前两行见载于《尚书·洪范》。

[34]忠,或为中,意即使适合、一致。参见《墨子校注》上册,页194,注104。

[35]参见《墨子》第十九篇《非攻》,19:33/26-27。

[36]这两句分别出自《大雅·抑》,见《毛诗》256。

[37]参见吉永真二郎《兼爱是什么》,页31-34。

[38]参见白妙之“MZ 14-16”。

[39]《墨子》第四十四《大取》篇和《孟子·滕文公上》第五章载有对这种批评的反应。

[40]例如《庄子》第三十三篇《史记》卷一百三十。

[41]今本《尚书·泰誓》中无此话。第十五篇(26/21)也载有对文王的类似描述但没有用“兼爱”两个字。

[42]《十论》诸篇以外的其它(较晚)《墨子》篇章不在本文的讨论范围。

[43]根据白氏夫妇的意见,第二十六篇部分和第十五篇同时(约前340年),第二十七篇(前300年)和第二十八篇(前290年)稍晚一些。参见白氏夫妇“WSWG Theory Summary”。根据渡边卓的看法,《天志》三篇则要晚得多(前3世纪末),见《墨子诸篇的著作年代》(1962),页27-31。关于这三篇中后两篇顺序仍有争议,不过第二十六篇被公认为是最早的。

[44]又见“顺天之意者,兼也。反天之意者,别也。兼之为道也,义正。别之为道也,力正。”(28:48/23)

[45]《兼爱》三篇中唯一提到天是在第十五篇关于文王的部分,他被比作日和月(15:26/22),第十六篇所引用的《诗经》也是这样说他。

[46]关于《诗经》和《尚书》中对天的想象,参看锺鸣旦著,何丽霞译《可亲的天主:清初基督论「蒂」谈「天」》(辅大神学丛书),台北:光启出版社,1998。

[47]相同的讨论见于26:43/7-12:“顺天意者,兼相爱、交相利,必得赏”,反之则“反天意者,别相恶、交相贼,必得罚”。

[48]又见27:45/16-46/25。

[49]简要地说:《孟子》的《尽心》和《滕文公下》中将之作为利己主义者杨朱的反面。在《淮南子·泛论训》中,杨朱被作为墨家兼爱思想的反面。在《庄子》的《天道》、《盗跖》以及间接地在《天下》中提到了“兼爱”的困难性,以至于人们难以做到“爱人”、“爱己”。《荀子·成相》肯定了“兼爱”。又见《韩非子》第四十九篇《管子》第四、七、六十五和六十六篇。

[50]除第十六篇的一次和第二十八篇的四次外,《墨子》中这一说法又在第四十九篇出现一次(见第一部分),第四十四篇两次,以及第四十六篇的一段对话中出现两次(一般被认为时间相对较晚)。